

Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad¹

Mónica B. Cragolini*
beatricecrag@hotmail.com

Resumen

La problemática de la alteridad es abordada, en buena parte de los filósofos más actuales, a partir de tres términos: hospitalidad, amor y amistad. Para los críticos de estos modos de abordaje, estos términos reducen la problemática a una cuestión meramente individual o del ámbito de la moral privada, impidiendo la posibilidad de plantear una ética social o una filosofía política. Este artículo intenta pensar qué pueden aportar estas nociones no canónicas de amor y amistad a la idea de una política “imposible”, aquella que se enfrenta al otro como “lo incalculable”.

Palabras clave: *alteridad - filosofía política- différance- hospitalidad*

Abstract

The most modern philosophers study the question of alterity (the “otherness”) from three terms: hospitality, love and friendship. For the ones who criticize this way of studying, these terms reduce the problem to a merely individual question or to one within the scope of the private moral, avoiding the possibility of stating a social ethics or a political philosophy. This article strives to explain what these non-canonical concepts of love and friendship may add to the idea of an “impossible” politics, the one which faces the other as the “immeasurable”.

Key words: *alterity – political philosophy – difference – hospitality*

En buena parte del debate contemporáneo en torno a la cuestión de la alteridad, y de los modos del trato con el extranjero y el diferente, las palabras amor y amistad suenan repetidas veces. Estas palabras, que tradicionalmente han formado parte del discurso de la ética o de la moral privada, hoy en día tienen un lugar privilegiado en el ámbito de la política. ¿A qué se

¹ Este artículo representa mi conferencia del mismo título, dictada en el marco del *Proyecto de Investigación de Excelencia: “Conflicto o alianza de las civilizaciones. La nueva sociedad del conocimiento ante la crisis de los valores, la globalización y la multiculturalidad”*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, España, el 7 de abril de 2008.

*Mónica B. Cragolini es profesora regular en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) e investigadora del CONICET.

alude, en términos políticos, cuando se retoman los tópicos del amor y de la amistad? ¿Pueden el amor y la amistad representar una posibilidad de pensar las cuestiones políticas? ¿No parece, este discurso, un tanto ingenuo? En un mundo con un nivel de complejidad como el nuestro, en el que las relaciones internacionales patentizan día a día el *homo hominis lupus* hobbesiano: ¿qué pueden aportar las temáticas del amor y la amistad?

Trataremos de desentrañar cuál puede ser el valor de las cuestiones implicadas en el amor y la amistad para el planteamiento de cuestiones que atañen a la filosofía política. En este sentido, es la problemática de la alteridad, que en el discurso contemporáneo se hace patente en las imágenes del extranjero, del refugiado, del migrante, del diferente, del representante de las así llamadas minorías étnicas o sexuales, entre otras; la que puede ser enriquecida desde estas temáticas.

1. Amor y amistad, amistad y hospitalidad

Si analizamos el panorama de la filosofía más actual en torno a la problemática de la alteridad, se podría decir que para una cierta cantidad de autores esta cuestión puede ser pensada a partir de tres términos: hospitalidad, amor y amistad. Y para buena parte del pensamiento contemporáneo crítico de estos modos de abordaje, estos términos reducen la problemática a una cuestión meramente individual o del ámbito de la moral privada, permaneciendo, tales conceptos, totalmente ajenos a toda posibilidad de plantear una ética social o una filosofía política. El gran desafío, entonces, es cómo pensar las posibilidades socio-políticas de estos conceptos, y a esta problemática se abocará este trabajo.

Sin lugar a dudas, quien marca en el siglo XX un nuevo camino para pensar la problemática de la alteridad es Emmanuel Lévinas. En su intento por pensar al “otro en tanto otro”, Lévinas señala nuestra fuerte herencia griega, que nos lleva a poner la atención en la cuestión del conocimiento y, con ello, de la apropiación del otro a la propia mismidad, en aras de la comprensión, pero rescata que, además, “somos hijos de la Biblia”. Esto indica otra herencia, en la línea de un “humanismo de otro hombre”, que intenta pensar la alteridad más allá de toda reducción homologadora a lo mismo.

Esta línea de pensamiento levinasiano está fuertemente motivada por la crítica al Heidegger del “ser para la muerte”, quien, en la idea de la muerte como lo más propio, dejó de lado, o concedió menor importancia, a la cuestión de la muerte del otro.

Es a partir de la importancia concedida a la problemática de la muerte del otro que se desarrolla buena parte del debate contemporáneo en torno a la comunidad. En esta muerte del otro pesa también, de manera muy fuerte, la experiencia de Auschwitz, y de los campos de exterminio en general, casi como imagen del lugar en el que desembocan los humanismos que piensan al otro como homologable y, por ende, apropiable. Para evitar las apropiaciones que cercenan las diferencias, es necesario comprender al otro desde una radical heterogeneidad, y, también, desde el llamado, ese “Ven” al que hay que responder, antes de preguntar por la identidad o condición del emisor.

Conceptos como amistad, hospitalidad, comunidad y amor intentan, básicamente, pensar al otro en su radical diferencia, diferencia que no puede ser apropiada. Por ello el otro, en estos modos de pensar la alteridad, es el extranjero, el extraño, el exiliado, el migrante, es decir, figuras todas de modos de existencia que no pueden ser atrapados en formas seguras de conceptualización, en la medida en que, sus mismos conceptos, eluden esas seguridades. En estas figuras se destaca entonces, la falta de casa, de seguridad, de fundamento, de posesión, de propiedad, de identificación. Son imágenes de modos de ser en la huella, en el tránsito, en la despedida. Son figuras de formas provisionarias de ser, antes que figuras de las que se pueda indicar una esencia determinada. Si hay aquí una esencia, es la de la huella, que es, justamente, la antiesencia, la figura de la desaparición de toda esencia a partir del impedimento de la remisión al origen. Estas imágenes del extranjero, del exiliados, son entonces, figuras fantasmáticas a nivel ontológico, figuras indecibles, no capturables en formas determinadas: elusivas, transitivas, esquivas. Pero asedientes, asediantes con ese modo de presencia que es la ausencia, con el asedio de los fantasmas, que están allí aunque no se los vea.

Cuando, en el marco del debate en torno a la cuestión de la Unión Europea la temática del extranjero deviene pregnante, la aparición (re-aparición) de términos como hospitalidad para plantear estas problemáticas hace patente, precisamente, este carácter del otro en el modo de la huella y del fantasma. Jacques Derrida y Massimo Cacciari, entre otros, se han referido al cruce de las cuestiones ontológicas y políticas en torno a la alteridad a partir de la noción de “hospitalidad”.

Pensar a Europa, como hace Cacciari, en la metáfora del archipiélago, significa tener en cuenta que Europa se ha formado y definido en oposición a su “extraño”, Asia. La idea de esta extraña hospitalidad con Asia evidencia que el “*hospes*”, el huésped, es posible porque es *hostis* (enemigo, pero sobre todo diferente, diverso). La relación *hostis-hospes* denota una armonía conflictiva, una “recondita armonía” en tensión permanente: el *hospes*, el que ofrece hospitalidad, es capaz de reconocerse a sí mismo como extranjero, *hostis*, y es por ello que puede reconocer al otro (porque es el otro de sí mismo). Esta “unidad” de un lógos que permanece en conflicto es la de la “comunidad del diferir”.

En este concepto de hospitalidad, Derrida ha destacado, a nivel ontológico, que esta “comunidad del diferir” puede ser pensada desde la noción de “*hantologie*” (término que ha sido traducido por Cristina de Peretti y Alarcón como “fantología”, para mantener la idea de una “ontología fantasmática”). Que el otro es fantasma, que somos fantasmas, implica que estamos siempre “entre” la vida y la muerte, es decir, patentiza nuestra condición ontológica indecible, no asegurable.

El otro es el fantasma que irrumpe, que no respeta planes, que llega cuando quiere y se va de la misma manera, que no puede ser sujetado por ninguna de nuestras condiciones o proyectos. El fantasma es el asediante, el que invade sin permiso nuestra casa, nuestro yo, nuestros supuestos dominios, es el que resiste a toda ontologización: en su tránsito entre la vida y la muerte, pone en jaque a la metafísica de la presencia que necesita de localizaciones (tumbas).

Es en esta constelación de conceptos que es posible entender la noción de amistad tal como la misma es pensada en el debate en torno a la comunidad que implica a autores como

Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Massimo Cacciari, Roberto Esposito, Giorgio Agamben y otros. En este debate, “amistad” no es un modo de relación entre individuos sino básicamente, una forma de pensar el ser-con. En este sentido, es necesario analizar algunos de los supuestos de los modos tradicionales de entender la amistad y ver de qué manera, la lógica que sustenta a dichos modos se deconstruye, y hace evidentes ciertos problemas que muestran la necesidad de pensar la amistad de acuerdo a otros criterios.

2. Amistad canónica, amor canónico

Es interesante notar que en lenguas latinas como el francés, el español y el italiano, la amistad y el amor se hallan estrechamente unidos, mientras que en las lenguas sajonas, la amistad se halla etimológicamente más cercana a otros conceptos.

En las lenguas latinas, el *amare* es lo que está presente en los derivados del amor y de la amistad (*amor*, *amicus*, *amicitia*, y también, por ende, *inimicus*), señalando una proximidad muy especial entre ambas nociones, mientras que en las lenguas sajonas, la amistad se relaciona más con otras ideas, como la de libertad. Así, en *friend* o *Freund*, la raíz común *Prei*, relacionada con el sánscrito *prînāti*, si bien se vincula también con la idea de amor o complacencia, deriva en términos como *free* o *frei*, relacionados con la idea de libertad.

La hospitalidad (un concepto estrechamente emparentado con la amistad en el debate en torno a la comunidad) a partir de la raíz *Ghost* (extranjero) permite pensar la relación amigo-enemigo desde los términos *hostis-hospes*. El *hostis* es el enemigo-extraño, frente al huésped, al que acoge la venida del otro. De allí la presencia de esta raíz en términos como hotel, hospital, hospicio.²

En las lenguas latinas, el fantasma se deriva de la raíz sánscrita *beh*, luz, que en griego da lugar al *phainô*, “hacer aparecer”, y a todos los derivados relacionados con la idea de fenómeno y fantasía, mientras que el *ghost* y el *Gespent* se relacionan con la idea de extraño.

Estas consideraciones permiten ver que tanto la amistad y el amor, mediados por la idea de hospitalidad, suponen un elemento de extrañeza que impediría, de alguna manera, aquellas homologaciones a las que hicimos referencia al comienzo.

Estas homologaciones son posibles a partir del discurso canónico de la amistad, aquel discurso androcéntrico y fraternalista, que excluye a la mujer de la amistad: tanto de la amistad entre mujeres, como de la amistad entre un hombre y una mujer. Y excluye, también, a los animales.

El modelo fraternalista (aquel que dice “mi amigo es como mi hermano” –y nunca “como mi hermana”-) supone la idea de igualdad, y el compartir lo común desde la sangre. En este sentido, esta amistad de los hermanos es la que está presupuesta en la sociedad moderna como sociedad de propietarios, en la que las relaciones se definen en términos de seguridad. Que el amigo sea el hermano, el que comparte lo propio, asegura frente a la amenaza de lo extraño y lo diferente.

² Las etimologías están extraídas de Grandsaignes d'Hauterive, R., *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris, Larousse, 1948.

Cuando Montaigne atribuye la frase del “Amigos, no hay amigos” a Aristóteles, patentiza una fisura en este discurso fraternalista, que evidencia que la homologación no es posible.

En primer lugar, la expresión “amigos no hay amigos”, como señala Derrida, es una contradicción performativa: ¿a quiénes invoco señalando que no existe aquello por lo cual los invoco? Por otro lado, si bien para Aristóteles la amistad está planteada como relación entre iguales, esa relación se deconstruye cuando se establece la diferencia y la jerarquía entre el que ama y el que es amado. Es preferible amar a ser amado, señala Aristóteles como ya lo señalará Platón, y como luego lo indicarán Ficino y otros muchos. De este modo, se da una suerte de inconmensurabilidad entre los *philetikoi* (los que aman) y los *philotimoi*, los que se dejan amar. Estos que se dejan amar en general son los mismos hombres que buscan honores, reconocimientos, distinciones. La amistad consiste en amar, y el que ama, por otra parte, sabe que ama, por eso el amor no puede ser un secreto para quien ama, y por eso el amor desde antes de toda declaración, ya se declara. El amado, en cambio, puede permanecer en la ignorancia del amor del que es objeto. La disimetría amante-amado complica el esquema de reciprocidad, y la necesidad de los iguales en la amistad señalada también por Aristóteles.

Por otro lado, en esta disimetría se patentiza una relación especial entre la amistad y la muerte. El que ama se compromete a amar más allá de la muerte, por eso amar es llevar el soplo de lo vital, porque se puede ser amado estando ya muerto. De aquí que para Derrida la cuestión de la amistad se entrelace con la problemática del duelo: el amigo, el que ama, en cierto modo está de duelo antes del duelo. Porque sabe que uno de los dos va a morir antes, y que el otro estará obligado a recordarlo en su nombre. Los textos derridianos reunidos en *Cada vez única, el fin del mundo*, dan cuenta de esta “amorosa obligación”, y de este carácter adelantado de todo duelo.

Además, para Aristóteles, los malvados no pueden ser amigos. Y malvados son los que colocan a los amigos entre los bienes que poseen, los que los piensan como las “cosas buenas de la vida”. Los que calculan cuán buena les resulta una amistad y especulan con la experiencia. Frente a ese cálculo, el buen amigo es el que dirá que las cosas son buenas “entre” amigos o con vistas a los amigos. Este “entre” hace patente una lógica fantasmática en la amistad, una lógica desidentificatoria que no puede pensar al otro como sustancialidad, sino, en términos indecibles y oscilatorios.

La amistad canónica está, entonces, siempre a punto de deconstruirse en su ideal de igualdad, sobre todo porque ese ideal supone un cálculo de igualdad y simetría que las cuestiones mencionadas del amar, del duelo y de la imposibilidad de la propiedad deconstruyen.

Todas estas características son las que van a jugar en la noción de comunidad, mediadas por el discurso nietzscheano en torno a la amistad. Este discurso signa que los únicos “iguales” o “hermanos” son los desiguales. El mundo de los iguales es, para *Zarathustra*, el del hombre del mercado, que quiere un mundo de casitas iguales, el mundo de “la especie egoísta que dice todo para mí”.

Frente a ese mundo, el del ultrahombre es el por-venir, del quizás, el mundo de la diferencia y las amistades extrañas. La amistad nietzscheana es la extraña amistad, la que habla del amigo que es al mismo tiempo, enemigo, la del que no se atreve a pedir amistad y pide, en-

tonces, enemistad por amor a la amistad. Es la amistad que se opone al amor al prójimo, amor de la carencia y de la necesidad de reconocimiento.

3. Amistad y comunidad

Como en el debate en torno a la problemática de la comunidad de lo que se trata es de plantear modos del ser-con, el trabajo en torno a esta temática apunta, en autores como Derrida, Blanchot, Nancy y otros, a patentizar el nexo entre modos de pensar al existente humano y modos de pensar la amistad. Por ello, es que Blanchot, por ejemplo, plantea como formas de pensar estas cuestiones la comunidad de amantes (o amigos) o la comunidad de escritores y lectores (otro modo de la amistad extraña) no significa, como señalan algunos de sus críticos, que retorne a un modelo “intimista”³ (lo que supondría un intento de regreso al origen)⁴, sino una posibilidad de pensar el ser-con de otra manera. En efecto, si retomar el modo de la amistad significara plantear un modelo de intimidad frente a la artificialidad de las relaciones en el mundo de lo social, eso significaría que el debate en torno a la comunidad apunta fundamentalmente, desde una nostalgia conservadora, a retroceder hacia el origen (de lo reprimido). Por el contrario, de lo que se trata es, desde una crítica al modelo moderno de la subjetividad, de plantear modos diferentes para pensar el lazo social (al que Derrida aludirá, precisamente, y para hacer evidentes estas diferencias, desde la idea de “desenlace”).

Si la noción de amistad respondiera a un modelo de lo privado frente a lo público, ciertamente la misma carecería de “fuerza política”, en la medida en que solamente estaría indicando un ámbito de las políticas privadas frente a las políticas públicas, o la típica coartada del “alma bella”. No, la noción de amistad, tal como la plantea Derrida desde la impronta nietzscheana, y tal como aparece en el seno del diálogo entre Nancy - Blanchot, no remite a ninguna problemática privada, sino a un nuevo modo de considerar lo ontológico que se evidencia, al mismo tiempo, en un nuevo modo de pensar lo político. Este nuevo modo de pensar lo político se relaciona con las ideas de “comunidad impolítica” (Cacciari, Cantarano) o “política de lo imposible”. Lo impolítico no tiene que ver con la negación de lo político, sino con una transvaloración: cuando se anuncia la muerte de Dios, con la misma se desbarrancan los conceptos rectores del sentido en diversos ámbitos, incluido el político. La muerte de Dios, como la muerte del sujeto, obliga a pensar en otros modos de considerar la política. Muchos autores han señalado la estrecha relación entre la política y la teología, y el gran problema de la política secularizada es el de plantearse cómo no devenir teológica, es

³ Véase Pardo, J. L., “Políticas de la intimidad”, en *Logos. Anales del seminario de Metafísica* (1988), núm 1, pp. 145-196, Madrid, Universidad Complutense.

⁴ Con esto me refiero a lo que se ha llamado el eterno retorno de lo reprimido en la cuestión de la comunidad, es decir, una cierta idea de un origen mítico comunitario de relaciones más cercanas, cara a cara, frente al modelo de organización social, que establece relaciones artificiales.

decir, instauradora de un ámbito de valores que ordenen la vida de los hombres en torno a una noción de Bien último.

Como sabemos, esa forma de pensar la política suele devenir en autoritarismo, a partir de la consideración del Bien último para todos los hombres. Luego de la muerte de Dios, y como muy bien lo señalara Nietzsche, el Estado pasó a cumplir esta función. Una de las características del “nuevo ídolo” es que pretende la *Pax definitiva*, como señala Cacciari: el Estado quiere el único amor, no soporta los otros amores posibles. Cuando se plantea que existe un único amor, los conflictos se resuelven intentando una coincidencia que no tiene en cuenta las diferencias.

El carácter impolítico de la comunidad patentiza la necesidad de tener en cuenta la diferencia. En esta impoliticidad, y como lo señala Blanchot, la primera exigencia de la comunidad es renunciar a “ser obra”, a organizar un “proyecto político” programable y calculable. Por eso, los modos impolíticos de pensar la comunidad se relacionan con el amor.

En *La comunidad inconfesable*, Blanchot parte de la pareja de amantes de *La maladie de mort* de Marguerite Duras, no para ofrecerla como “modelo” de lo que está planteando, sino para destacar el carácter de entrega del amor, desde un modo de relación que transgrede las formas habituales de la pareja simétrica, con reciprocidad de derechos. Esta entrega, este abandono, es el que entra en crisis con todo modelo amoroso del intercambio y la reciprocidad. Y también se hace evidente, en estos amantes, el carácter de otredad y extrañamiento de lo femenino.

Esa idea de abandono en el amor, que para algunos intérpretes resulta “enigmática y aberrante” en las imágenes utilizadas por Bataille y Blanchot,⁵ se relaciona con una idea de deconstrucción de la subjetividad, y es también la imagen del desasimiento que ha utilizado Nietzsche para referirse a las virtudes del ultrahombre. El “desasido” (de deberes, de propiedades) es el que puede abandonarse al otro, es el que puede aceptar el carácter de incalculabilidad y azar que siempre implica la alteridad.

En *Políticas de la amistad*,⁶ Derrida señala: “Renuncio a ti: lo he decidido: la más bella y la más inevitable de la más imposible declaración de amor”. Blanchot, en *La comunidad inconfesable*, habla de vivir el amor de la única manera en que se puede vivir: perdiéndolo antes de que haya advenido:

⁵ Así, Pardo, J. L., se pregunta de dónde vienen estas “enigmáticas y aberrantes” imágenes que aparecen cuando se habla de comunidad, y señala: “De la casa despóticamente gobernada cuya ‘unidad’ algunos sueñan como sustituto de la política han salido las figuras de la comunidad inconfesable, pero como Bataille y Blanchot [...] ya no pueden admitir el despotismo unidireccional del padre-marido-amor, tienen que imaginar un delirante “despotismo” igualitario e interactivo (que cualquiera puede ser déspota y esclavo para cualquiera), que es lo que significa el aparente trabalenguas de Blanchot antes citado (La relación del hombre con el hombre deja de ser la relación de lo Mismo con lo Mismo, introduciendo al Otro como lo irreductible y, en su igualdad, siempre en disimetría)”. Pardo, José Luis, “La sociedad inconfesable. Ensayo sobre la falta de comunidad”, en AAVV, *Archipiélago*, “Pongamos que se habla de Maurice Blanchot”, Barcelona, Editorial Archipiélago, Nro 49, 2001, pp. 29-49, cita de la p. 37.

⁶ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, versión española *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 198.

El cumplimiento de todo amor verdadero, que consistiría en realizarse únicamente en el modo de la pérdida, es decir, realizarse perdiendo no lo que les ha pertenecido sino lo que no se ha tenido jamás, porque el yo y el otro no viven en el mismo tiempo, no están nunca juntos (en sincronía), no podrían ser, por tanto, contemporáneos, sino separados (incluso unidos) por el aun no, que corre parejo a un ya no.⁷

Este amor de abandono desquicia, sin lugar a dudas, los modos “modernos” del amor y la amistad, que los piensan como una relación contractual de deberes y derechos. Porque ni el amigo ni el amado pueden ser reducidos (como lo intenta el duelo posible) a un *alter ego* como yo interiorizado. El deber del duelo imposible hace patente la imposibilidad de reducción del otro a la mismidad. El otro-amigo es siempre el fantasma que quiebra las lógicas identificatorias, contaminando toda supuesta “mismidad”. Esta idea de amistad sigue los lineamientos nietzscheanos del “amor al lejano”: frente al amor al prójimo, que supone una identificación fagocitadora de la alteridad en una supuesta “igualdad” (ante Dios), el amor al lejano mantiene la tensión de cercanía y distancia propia de la amistad, tensión que impide las apropiaciones homologantes a la propia mismidad. De lo que se trata, en estos discursos contemporáneos, es de respetar al otro *qua* otro.

Si se piensa al otro en una lógica fantasmática, el otro requiere de una “hospitalidad incondicional”: la justicia. Mientras que el derecho, como modo de organización de la vida de los “sujetos”, genera leyes “condicionadas” de hospitalidad, la justicia supone la incalculabilidad del don. Frente a una “lógica de la invitación”, que puede programar (y “calcular”) la llegada del huésped, el otro exige una “lógica de la visitación”: en tanto fantasma, su aparición es “incalculable” e “improgramable”.

4. Amor y performatividad

Indiqué anteriormente el carácter impolítico de estos modos de pensar la amistad y el amor, el pensamiento en torno a la desobra y la imposibilidad de programación, que pretende respetar el aspecto de irrupción de la alteridad, y me gustaría finalizar señalando un aspecto de este modo no canónico de pensar la amistad y el amor, que se relaciona con la performatividad.

Refiriéndose a *Politiques de l'amitié*, Derrida señala : “me gustaría pensar que este libro, ante todo, trata del amor. En silencio, figuradamente o en secreto quizás”.⁸ ¿Cómo es posible “tratar del amor” en secreto? ¿No decía Aristóteles que el que ama “sabe” que ama? ¿Qué es este “silencio” del amor? Tal vez, estas expresiones estén indicando que en el amor no se trata tanto de “lo que se dice”, sino de “lo que se hace”.

⁷ Blanchot, M., *La Communauté inavouable*, Paris, Éditions du Minuit, 1983, trad. *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 1999, p. 102.

⁸ Derrida, J., “Un pensamiento amigo”, en *No escribo sin luz artificial*, trad. R. Ibañez y M. J. Pozo, Valladolid, Cuatro ediciones, 1999, p. 89.

Un tratado sobre el amor debe ser un acto de amor, sí, un acto: una declaración y una prueba firmada, que viene a responder, para desplazarla, a otra palabra de Nietzsche, justo ‘en nombre del amor’. Y toda esa precisión no excluye ni a los fantasmas ni a la locura.⁹

Un tratado de amor, entonces, no dice “nada” sobre el amor: un tratado de amor “hace” el amor, como lo hace Derrida al homenajear, de algún modo, a sus amigos y amigas escribiendo *Políticas de la amistad*, o en cada una de las despedidas en *Cada vez única, el fin del mundo*. Este carácter de “acción” del amor en Derrida se relaciona estrechamente con la idea de secreto.

El secreto, en Derrida, no significa la ocultación de algo: el secreto es la experiencia misma del secreto, esto es, un performativo. Esto significa que el único secreto es que no hay ningún secreto, podríamos decir en la estela nietzscheana.

El amor no es secreto porque deba esconderse de la mirada de los otros, o porque sus características lo tornen necesario de ocultar. El amor no es secreto porque sea, por ejemplo, un amor adúltero, o un amor inconveniente, o un amor sacrílego. El secreto es secreto porque “siempre se puede hablar sobre él, pero esto no basta para romperlo. Se puede hablar de él hasta el infinito, contar historias sobre él”¹⁰, pero el secreto permanecerá mudo como la *khôra*.¹¹

El lugar del secreto es, entonces, el lugar del resto que es nada, nada más que resto.¹² Por lo antes indicado en torno al duelo imposible, se podría decir que el amor es una suerte de melancolía, ya que sólo se ama respetando al otro en tanto otro, es decir, no “sustituyéndolo” por otro “objeto” amoroso. El otro es siempre resto inasimilable, no reciclable en ninguna economía restitutiva del duelo. Es por eso que el amor es siempre espectral, ya que reserva –mantiene en secreto– un resto inasimilable. Por eso, como dice Derrida, “hay que amar a los espectros”.

Agamben señala, en su “Idea del amor”:

Vivir en la intimidad de un ser extraño, y no para aproximararlo, para hacerlo conocido, sino para mantenerlo extraño, lejano, es más: inaparente –tan inaparente que su nombre lo contenga todo.¹³

Amar es, entonces, despojarse de todo, también de todas las imágenes o representaciones del otro, hasta que no quede nada, salvo el nombre. Ese nombre que siempre parece remitir a una propiedad de filiación, y que, como repite Derrida, desapropia. Sólo el nombre. Por ello, hay “abandono” (*Ge-lassen-heit*), “dejar” al otro en el amor. Dejar “venir” y dejar ir.

⁹ Derrida, J., “Un pensamiento amigo”, en *op. cit.*, pp. 89-90.

¹⁰ Derrida, J., *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 61.

¹¹ La *khôra* platónica pone en jaque a la lógica de la no-contradicción (de la binaridad), señalando un “tercer género” (*triton genos*) que hace manifiesta una lógica diferente a la del *lógos*. Este tercer género es una oscilación entre la doble exclusión (ni/ni) y la participación (esto y aquello), y se relaciona con las nociones derridianas de “entre”, “indecidible” y “fantasma”.

¹² Véase Derrida, J., *Passions*, ed. cit., p. 70. Sobre la noción de resto, véase mi libro *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La cebra, 2007.

¹³ Agamben, G., *Idea de la prosa*, trad. L. Silvani, Madrid, Península, 1989, p.43.

Este amor que deja ir y deja venir se suele pensar en infinitivo. Pensar al amor desde el verbo “amar” pareciera implicar que lo importante no es el objeto del amor, sino el “acto”, el “hacer” el amor. Si lo que importa en el amor se halla en el infinitivo, la declaración de amor “nada” dice, sino que “hace” algo.

5. La impoliticidad de un performativo

Y con esto, retorno a la pregunta del inicio: ¿cuál es el valor político de estas consideraciones en torno al amor y la amistad?

Anteriormente indiqué el valor de contradicción performativa de la expresión “Amigos, no hay amigos”, que atraviesa toda la historia como una frase extravagante. Esta frase extraña performativiza la imposibilidad (pensando “posibilidad” en términos de programabilidad) del concepto de amistad.

La amistad ha sido conceptualizada en distintos momentos de la cultura básicamente como paridad de los iguales-hermanos, por temor a la contaminación de la alteridad. El hermano, el que comparte mi sangre, me inmuniza frente a la extrañeza del otro, del extranjero.

Frente a estos modelos inmunizadores y descontaminantes, esta amistad imposible del secreto, la distancia, la promesa, el quizás, patentiza la necesidad de pensar modos de acoger al otro sin homologarlo a los propios modos de ser. En este sentido, es también un espacio de resistencia frente a esos modelos inmunizadores.

Las formas políticas dominantes actuales siguen suponiendo una idea de hombre desde la identidad y la reducción a lo mismo que es cuestionada en el tipo de pensamientos que parten de la idea de comunidad como modo del ser-con. A veces, se piensa que la principal virtud política de este tipo de cuestionamientos se halla en el oponer, frente a la lógica liberal del mercado –basada en la simetría, la igualdad y el intercambio– una lógica fantasmática o espectral de la disimetría, la diferencia y el don. Sin embargo, creo que también se torna necesario reconocer la presencia de estos últimos conceptos en formas de pensamiento que siguen siendo subsidiarias de una lógica de lo Mismo por lo Mismo.

Lo imposible de este pensamiento político de la amistad y del amor no radica en su dificultad de “tornarse posible”, ni representa tampoco una coartada para la inacción, o la nueva excusa del alma bella, *aggiornada*. Esta “imposibilidad” debe ser pensada en la línea de la improgramabilidad, que permite respetar el carácter incalculable del otro. Este no es un sueño trasnochado, sino que, como señala Derrida,

Hay que tener en cuenta esta ‘vigilia’: que todo lo que parece imposible ya ha sido prometido y que, por lo tanto, se mantiene como pensable. Conservamos su memoria presente cada vez que amamos, cada vez que traducimos las palabras de amor o de amistad. Cada vez que los *hacemos*, el amor y la amistad.¹⁴

¹⁴ Derrida, J., *No escribo sin luz artificial*, ed. cit., p. 93.

Bibliografía

- AAVV., *Archipiélago*, “Pongamos que se habla de Maurice Blanchot”, Barcelona, Editorial Archipiélago, Nro. 49, 2001.
- Agamben, Giorgio, *Idea de la prosa*, trad. L. Silvani, Madrid, Península, 1989.
- Blanchot, Maurice, *La Communauté inavouable*, Paris, Éditions du Minuit, 1983.
- Cagnolini, Mónica, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.
- Derrida, Jacques, *No escribo sin luz artificial*, trad. R. Ibañez y M. J. Pozo, Valladolid, Cuatro ediciones, 1999;
- Passions*, Paris, Galilée, 1993;
- Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- Grandsaignes d'Hauverive, Robert, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris, Larousse, 1948.
- Pardo, José Luis, “Políticas de la intimidad”, en *Logos. Anales del seminario de Metafísica* (1988), núm 1, Madrid, Universidad Complutense.